

# LA CRÍTICA SCHOPENHAUERIANA DE LA HISTORIA

## SCHOPENHAUER'S CRITICISM OF HISTORY

JUAN DAVID MATEU ALONSO  
IES JOAN FUSTER (SUECA, VALENCIA)  
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

**RESUMEN:** El propósito de este artículo es explorar las reflexiones de Arthur Schopenhauer sobre la historia como discurso científico. Partiendo de algunas lecturas predominantes sobre el tema (Simmel y Philonenko), que consideran a Schopenhauer como un pensador antihistórico, abordaremos las razones que fundamentan esta tesis desde cuatro perspectivas immanentes a la obra de Schopenhauer: teoría del conocimiento, ontología, estética y ética. Estas cuatro perspectivas nos muestran a un Schopenhauer radicalmente crítico con la historia, pero es necesario añadir algunos matices a esta imagen general. Concretamente, la tesis schopenhaueriana de que la historia posibilita la autoconciencia de la humanidad, defendida en el segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación*. La parte final de este artículo intenta esbozar la influencia de las ideas de Schopenhauer sobre la historia en el joven Nietzsche.

**PALABRAS CLAVE:** Schopenhauer, filosofía de las ciencias sociales, historia, filosofía de la historia, Nietzsche.

**ABSTRACT:** The aim of this paper is to explore the remarks of Arthur Schopenhauer on history as a scientific discipline. Starting with some mainstream ideas on the subject (Simmel and Philonenko), that consider Schopenhauer as an antihistorical thinker, we will deal with the reasons that base this thesis from four immanent perspectives to the Schopenhauer's work: theory of knowledge, ontology, aesthetics and ethics. These four perspectives present Schopenhauer as a radical critic with history, but it is necessary to add some nuances to this broad picture. Specifically, the schopenhauerian thesis that history provides self-awareness to humanity, defended in the second volume of *Die Welt als Wille und Vorstellung*. The final part

of this article tries to sketch the influence of Schopenhauer's ideas about history on the young Nietzsche.

KEYWORDS: Schopenhauer, philosophy of social sciences, history, philosophy of history, Nietzsche.

## 1. INTRODUCCIÓN

El propósito de este trabajo es ofrecer algunas líneas generales de la concepción de la historia según Arthur Schopenhauer, una temática que parece ajena a su propósito y más propia de algunos representantes del idealismo poskantiano, quienes prestarían a la historia una atención mucho mayor.

No obstante, si consideramos la filosofía de Schopenhauer de forma esquemática, cabe recordar que nos encontramos ante un planteamiento cuyo referente insoslayable es la filosofía crítica de Kant. En este sentido, no es arriesgado calificar de poskantiana la metafísica propuesta por Schopenhauer, en tanto que pretende desvelar la naturaleza de la cosa en sí concretándola como voluntad. Paralelamente, su teoría del conocimiento pivota sobre el eje de la distinción kantiana entre fenómeno y cosa en sí, moviéndose dentro de la problemática de los modos de conocimiento que nos permiten tener conciencia de esta voluntad, o esencia del mundo, y denegando la posibilidad de conocerla racionalmente. De un modo parecido, su ética se puede definir en contraposición al formalismo kantiano proponiendo una serie de ideas sobre la compasión que no dejarían indiferente a su discípulo póstumo, Friedrich Nietzsche. En este sentido, las posiciones schopenhauerianas respecto a la historia y la filosofía de la historia deberían ser analizadas sobre el trasfondo del contexto crítico con el idealismo kantiano y su desarrollo en el idealismo posterior (particularmente Hegel).

Ahora bien, el objetivo de este artículo es, más que contraponer la consideración de la historia de Schopenhauer frente al idealismo (una tarea mucho más compleja y ardua), la de explorar el estatuto de la historia como disciplina dentro del marco epistemológico del propio Schopenhauer. Así pues, si adoptamos una perspectiva más concreta y nos centramos en su teoría de las ciencias, encontraremos que Schopenhauer se nutre de numerosas fuentes de la ciencia de su época, que abarcan desde la mineralogía o la botánica hasta la fisiología o la astronomía, en las que trata de encontrar confirmación de sus posiciones metafísicas sobre la voluntad.

Estas influencias e interpretaciones que el propio Schopenhauer ensaya para sustentar la validez de su metafísica de la voluntad suscitan algunos interrogantes. ¿Qué relación establece Schopenhauer entre las ciencias y la filosofía? ¿Qué tipos de ciencias distingue en su planteamiento epistemológico? ¿Cuál es el estatuto de algunas disciplinas, como la historia, cuya cientificidad es problemática y aún hoy motivo de discusión? A continuación, quisiera atender específicamente a los dos últimos interrogantes.

En primer lugar cabría establecer, aunque sea genéricamente, el lugar de la historia como disciplina en la teoría schopenhaueriana de la ciencia. Para ello, conviene recurrir al segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación*, cuyo Capítulo 12 está dedicado a la teoría de la ciencia (*Wissenschaftslehre*)<sup>1</sup>. En un breve esquema, Schopenhauer distingue entre las ciencias *a priori* (matemática y lógica) y las ciencias *a posteriori*, que a su vez se dividen en tres grupos según la ley de causalidad que utilizan: causas físicas (ciencias físicas), estímulos orgánicos (ciencias de la vida) y motivos (ciencias sociales o humanas)<sup>2</sup>. Es, evidentemente, en este último apartado en el que se encuentra la historia como disciplina específica, junto con la doctrina o teoría del derecho, frente a las disciplinas generales (ética y psicología).

Ciencias físicas o a priori		Ciencias empíricas o a posteriori	
Teoría de la razón del ser	Figuras: Geometría	Teoría de los sucesos	General: Física, química, mineralogía, etc.
	Figuras: Aritmética y aritmética		Especial: Genética, astronomía, meteorología, etc.
Teoría de la razón del conocer	Lógica	Teoría de las relaciones	General: Fisiología, anatomía
			Especial: Botánica, zoología, etc.
		Teoría de los motivos	General: Ética, psicología
			Especial: Historia, derecho

La cuestión es, pues, qué estatuto epistémico y teórico ocupa la historia como disciplina dentro de la filosofía de Schopenhauer.

## 2. EL ANTIHISTORICISMO DE SCHOPENHAUER: LA INTERPRETACIÓN CLÁSICA

Precisamente, a diferencia del idealismo alemán de comienzos del siglo XIX<sup>3</sup>, Schopenhauer no pretende ensayar ninguna filosofía de la historia, ni ninguna reflexión sobre el potencial filosófico de la historia, así como tampoco ninguna meditación sobre el posible sentido de

<sup>1</sup> Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación II*, Trotta: Madrid, 2005, pp. 162-163.

<sup>2</sup> Esta terminología de ciencias humanas, etc., sería ajena a Schopenhauer, pero se utiliza en aras de la actualización de su filosofía de las ciencias.

<sup>3</sup> Nos referimos sobre todo a Hegel y Fichte, puesto que en el joven Schelling encontramos una crítica radical (quizás más que la del propio Schopenhauer) a la filosofía de la historia, p. ej. en «¿Es posible una filosofía de la historia?» (Schelling, F. W. J., *Ausgewählte Schriften*, Bd. 1, Suhrkamp: Frankfurt a.M., 1985). Sobre los posibles puntos de contacto con Schelling y Fichte, a pesar de las diatribas contra ellos, hay que retener esta afirmación de Schopenhauer, que sería aplicable en cierta medida al tema de la historia: «Fichte y Schelling están dentro de mí, pero no yo dentro de ellos: es decir, lo poco verdadero que se encuentra en sus teorías está contenido en lo que yo he dicho» («Pandectae II [1837]», *Der handschriftliche Nachlass*, Bd. 4, I. DTV-Verlag: München, 1985, § 183, p. 231).

los acontecimientos históricos. La animadversión de Schopenhauer hacia estos ensayos de filosofía de la historia es más que conocida y ha sido bien argumentada por diversos comentaristas, como Philonenko o Simmel.

La tesis de Alexis Philonenko en su libro sobre Schopenhauer es que, a diferencia de Kant y Fichte, aquel ya no concede la primacía a la razón práctica como legisladora de la acción, sino que su ética es un intento de comprender las acciones humanas, sin apenas ninguna pretensión prescriptiva (aunque propone el modelo del asceta como ejemplo moral). No habría ninguna instancia superior, ningún reino de los fines, que nos podría servir para interpretar la historia. El tránsito de la ética a la historia sería imposible, porque no habría ninguna posibilidad de dominar lo patológico en los humanos, sus pasiones: así como en la ética de Schopenhauer habría que renunciar a los deseos y las pasiones, la única actitud ante los acontecimientos históricos sería la resignación ante el absurdo y la falta de sentido<sup>4</sup>. En la historia no se pondría en escena más que una comedia del absurdo.

Pero no solo se trataría de una diferencia respecto a los idealistas contemporáneos, como por ejemplo Fichte y Hegel, de los cuales Schopenhauer pretende desmarcarse, sino también respecto a su sucesor más ilustre, Friedrich Nietzsche. Es en este caso Georg Simmel quien, en su libro *Schopenhauer y Nietzsche* de 1907, ya apunta en esta dirección: Schopenhauer mostraría una aversión radical contra la historia, en la cual se manifestaría la voluntad de vivir de individuos y colectivos. A raíz de esta animadversión contra la manifestación de la voluntad en la historia, se explicaría también la crítica epistemológica a la historia como discurso: no puede haber una ciencia fundamentada en acontecimientos concretos, particulares e irrepetibles. Por el contrario, en Nietzsche, continúa Simmel, nos encontraríamos ante un pensador histórico, en el cual la evolución, el cambio, el desarrollo, es el eje central, pero una evolución en la que el sentido absoluto no se encuentra al final (teleología), sino que los posibles sentidos y las valoraciones, múltiples y variables, se encuentran incardinados en cada momento de esta evolución contingente (genealogía)<sup>5</sup>.

Considerado desde ambos puntos de vista, Schopenhauer sería interpretado como un pensador antihistórico, como un crítico de la historia, visión de la cual quisiera ofrecer aquí los principales argumentos a la vez que proponer una revisión crítica de tal interpretación. En primer lugar, pasaré ahora a analizar los posibles argumentos que avalan la interpretación ofrecida por Philonenko y Simmel.

### 3. LA CRÍTICA SCHOPENHAUERIANA DE LA HISTORIA

Para analizar los argumentos de Schopenhauer sobre la historia me serviré de la cuádruple división de la filosofía que se presenta en las cuatro partes del primer volumen de *El mundo como*

<sup>4</sup> Cfr. Philonenko, A., *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, Anthropos: Barcelona, 1989, pp. 234 y ss.

<sup>5</sup> Cfr. Simmel, G., *Schopenhauer y Nietzsche*, Espuela de Plata: Sevilla, 2004, pp. 207 y ss.

*voluntad y representación*, es decir, enfocaré el problema del estatuto de la historia a la luz de la metafísica, la teoría del conocimiento, la estética y la ética, pero siguiendo la intuición de Simmel, según la cual la crítica schopenhaueriana de la historia parte de las profundas raíces metafísicas y éticas del sistema de Schopenhauer, por lo que tendríamos que empezar por estos dos ámbitos.

Desde un punto de vista metafísico, y más concretamente ontológico, ¿de qué tipo de realidad se ocupa el discurso histórico? En el caso de Schopenhauer está claro que se trata de los fenómenos, sin ninguna posibilidad de acceso a la idea o la cosa en sí, puesto que la historia tiene como objeto los motivos de las acciones humanas, según el esquema de las ciencias expuesto anteriormente<sup>6</sup>. La división kantiana entre fenómeno y cosa en sí es radicalizada por Schopenhauer, hasta el punto de ir en contra del propio Kant, según él, y explícitamente contra las filosofías de la historia que pretenden «captar *históricamente* la esencia del mundo» (WWV, I, p. 329):

Nuestra filosofía afirmará aquí la misma inmanencia que en las demás consideraciones: en contra de la gran doctrina kantiana, no pretenderá utilizar las formas del fenómeno, cuya expresión general es el principio de razón, como trampolín para sobrevolar el fenómeno, que es lo único que les da significado, y aterrizar en la ilimitada región de las ficciones vacías. Antes bien, este mundo real de la cognoscibilidad en el que estamos y que está en nosotros sigue siendo, tanto como la materia, el límite de nuestra consideración: un mundo tan rico de contenido que ni la más profunda investigación de la que el espíritu humano fuera capaz podría agotar.<sup>7</sup>

Así pues, Schopenhauer critica toda extrapolación de las categorías, en este caso la categoría única, el principio de razón, al ámbito extra-fenoménico. La historia acontecida permanece en el ámbito fenoménico, no es más que la «forma accidental del fenómeno de la idea» de la humanidad (WWV, I, 236). La historia solo consistiría en la manifestación de la locura de la voluntad, en la ausencia de sentido, que domina ciegamente el devenir del mundo: «Lo que narra la historia no es de hecho más que el largo, difícil y confuso sueño de la humanidad» (WWV, II, 494).

En resumen, si la historia se ocupa de la afirmación de la voluntad, esto es, de su devenir constante en el mundo de la representación, cuando lo que pretende Schopenhauer es mostrar el absurdo al que nos conduce la continua afirmación de aquella y defender su negación, esto implica una oposición radical por su parte respecto al objeto último de la historia como discurso, a saber, la manifestación de la voluntad en los pueblos e individuos. Desde el plano metafísico, la historia se ocupa tan solo del mundo fenoménico, y por lo tanto sería indigna de una excesiva atención filosófica (puesto que a diferencia del arte o la ética no permite el acceso a las objetivaciones de la voluntad, esto es, las ideas). Sin embargo, por otro lado, en la medida que se refiere al fenómeno, la historia aspira a comprender los motivos de las

<sup>6</sup> Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación II*, op. cit., pp. 162-163.

<sup>7</sup> Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación I*, Trotta: Madrid, 2004, pp. 328-329.

acciones y del devenir social y político, de modo que su objetivo sería comprender, en última instancia, esa misma voluntad o esencia del mundo en su permanente lucha por existir, en una infinita afirmación de la banalidad e insatisfacción de los deseos humanos. Esta paradoja condena a la historia desde la raíz metafísica del pensamiento schopenhaueriano. Destinada a describir y comprender lo fenoménico, pero aspirando a captar la voluntad última que alimenta los motivos de los acontecimientos históricos, la historia se encuentra atrapada en un círculo de desprestigio ontológico, desde las coordenadas de Schopenhauer, frente a las perspectivas de la ética ascética o el arte, que aspiran a desprenderse del yugo de la voluntad.

Si nos aproximamos a la problemática de la historia desde el punto de vista de la ética, la conclusión no será demasiado diferente. Teniendo en cuenta la tesis según la cual en la historia como devenir se aprecia una continua pretensión de la voluntad para afirmarse a sí misma, Schopenhauer condenará el intento de conectar la historia como discurso, que trata de dar razón y comprender esos acontecimientos, con la auténtica moralidad, pues esta se fundamenta en la compasión y, en última instancia, en la negación del dolor, es decir, en la supresión de la voluntad.

Además, hay que recordar que frente a la concepción colectivista del sujeto de la historia, sean grupos nacionales, sean clases, etc., se trata de un supuesto teórico que Schopenhauer despreciará desde un individualismo radical, prácticamente nominalista. Dos textos nos pueden ayudar a apoyar esta tesis. El primero consiste en una condena de la historia como discurso, pues no muestra los modelos éticos y ascéticos que Schopenhauer defiende:

Ciertamente, la historia universal guardará y tendrá que guardar silencio respecto de los hombres cuya conducta constituye la mejor explicación y la única suficiente de este importante punto de nuestra investigación. Pues la materia de la historia universal es totalmente distinta y hasta opuesta: no se trata en ella de la negación y supresión de la voluntad de vivir sino justamente de su afirmación y su manifestación en innumerables individuos, en la cual su escisión consigo misma resalta con la máxima claridad y en el grado superior de su objetivación.<sup>8</sup>

Si la historia debe callar respecto a los individuos que son el modelo de la ética schopenhaueriana, es porque en ella solo se aprecia la afirmación de la voluntad de vivir. Esto mismo es afirmado en el segundo texto que quiero citar y que hace referencia al nominalismo que Schopenhauer opone al colectivismo propio del discurso histórico: «Además, así como en la naturaleza solo la especie es real y los *genera* son meras abstracciones, en el género humano solo los individuos y su curso vital son reales, los pueblos y su vida son meras abstracciones» (WWV, II, 494).

Por tanto, la conexión, en principio, imposible entre ética e historia relega a la segunda a un lugar secundario en la filosofía de Schopenhauer: no sirve como ejemplo de la moral de

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 447.



la compasión ni de la ascética negadora de la voluntad. Además, el sujeto real de la historia sería cada individuo particular y no los pueblos o comunidades luchando y afirmando su voluntad de vivir, como pretenderían la mayoría de historiadores, que para salvaguardar la verdad se mantendrían en el nivel de las mayores generalidades.

Pero además, precisamente al hilo de esto último, hay que tener en cuenta los motivos de tipo epistemológico que hacen de la historia un tipo de discurso al que Schopenhauer no concede la dignidad filosófica ni epistemológica que la sitúe en un lugar destacado en su clasificación de las ciencias. Si antes ya se había señalado el hecho de que la historia corresponde al mundo fenoménico, para cuya explicación la historia hace uso del principio de razón, concretamente de los motivos, y, por lo tanto, no se puede lograr el máximo grado de conocimiento (a intuición de las ideas entendidas como objetivación de la voluntad), ahora hay que añadir que para Schopenhauer la historia no logra una articulación de sus conocimientos que le permitan equipararse a otras disciplinas científicas.

En primera instancia, la historia no podría convertirse en una ciencia *sensu stricto* porque mientras la mayoría de estas articularían sus proposiciones mediante subordinaciones lógicas, subsumiendo casos en leyes generales, o generando hipótesis que se podrían verificar a partir de casos empíricos, en lo que a la historia se refiere nos encontraríamos con un discurso sobre objetos individuales, concretos, cuyas proposiciones tan solo podrían coordinarse, no subordinarse. La fuerza lógica de las relaciones entre los acontecimientos históricos que descubriría la ciencia de la historia no sería del mismo nivel que la existente en otras disciplinas, como la física o la biología.

Para Schopenhauer, en el discurso histórico no podrían establecerse leyes generales (WWV, II, 491-492). Siendo esto así, se trataría de una ciencia de individuos, no de conceptos, que es tanto como decir que no es una ciencia, sino un saber, una forma de sabiduría (WWV, II, 491), tesis sobre la que luego volveremos:

[A la historia] le falta el carácter fundamental de la ciencia, la subordinación de los conocimientos, en lugar de la cual ha de mostrar una mera coordinación de los mismos. Por eso no hay ningún sistema de la historia como lo hay de las demás ciencias. Es, por consiguiente, un saber, pero no una ciencia.<sup>9</sup>

Las ciencias trabajarían con conceptos, que recogerían las características de las especies, las cuales, a su vez, serían el objeto de estudio de las ciencias de la naturaleza (recordemos la primacía de la vida de la especie sobre la del individuo en la teoría de la naturaleza de Schopenhauer), mientras que la historia se ve entre la espada y la pared: o bien puede tener la tentación de buscar entidades colectivas como objeto de estudio para pretender convertirse en ciencia (cayendo en generalidades vacías), o bien se tiene que resignar a reconocer que sus

<sup>9</sup> Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación II*, op. cit., p. 491.

objetos son los individuos, con lo cual no puede considerarse una ciencia (pues renunciaría a verdades generales). De nuevo, la historia se encuentra atrapada en un dilema que la sitúa en una situación de inferioridad epistemológica respecto a otras disciplinas:

Pero en la historia, a la inversa, lo más general es lo más cierto, por ejemplo, los periodos temporales, la sucesión de los reyes, las revoluciones, guerras y tratados de paz: sin embargo, las particularidades de los acontecimientos y su conexión son inciertas y tanto más cuanto más se entra en detalle. Por eso la historia es más interesante cuanto más especializada, pero también es entonces menos fiable y se acerca en todos los respectos a las novelas.<sup>10</sup>

Pero no se trata solo de que su estatuto epistémico en el campo de las ciencias esté en entredicho, sino que al mismo tiempo la historia se encuentra en las antípodas de la filosofía, tal y como la entiende Schopenhauer: «Mientras que la historia nos enseña que en cada época ha existido algo diferente, la filosofía se esfuerza en hacernos comprender que en todas las épocas fue, es y será lo mismo» (WWV, II, 493).

Aunque la historia, opuesta a la filosofía y muy alejada de las ciencias naturales nomotéticas, pudiese acceder al nivel epistémico de las ciencias naturales logrando una conexión lógica fuerte entre sus enunciados teóricos, dado que todo concepto no es más que una «reproducción del mundo intuitivo original» o «representaciones de representaciones» (WWV, I, 89), entonces el discurso histórico permanecería, aun así, en la superficie del mundo, sin poder acceder a su esencia, la voluntad, o a los grados más elevados de su objetivación, es decir, las especies (ciencias naturales) y las ideas (propias de las artes). Esto nos remite a la relación de la historia con la teoría de las artes propuesta por Schopenhauer, cuarta y última perspectiva que abordaré por el momento.

Si las ciencias trabajan con conceptos, las artes lo hacen con ideas, que siguiendo la teoría schopenhaueriana no son sino el grado más alto de objetivación de la voluntad en el mundo fenoménico. Partiendo de la común raíz de esta dicotomía, Schopenhauer defiende que artes y ciencias se ocupan de lo que siempre existe<sup>11</sup>, no como la historia, cuya dependencia del tiempo incrementa su fragilidad dentro del marco atemporal de la filosofía schopenhaueriana.

Además, la idea, objeto del arte, es la forma más adecuada a la voluntad, a la cosa en sí, bajo la forma de la representación (WWV, I, 229), de modo que Schopenhauer retoma aquí la bien conocida tesis aristotélica para comparar una de las artes, la poesía, y la historia: la poesía es

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 492. La aproximación entre historia y novela es considerada como una crítica por Schopenhauer, para quien también las artes superan a la historia. Además, la perspectiva artística no será contemplada por Schopenhauer como una posible estrategia del historiador (como sí lo será, en cambio, por Nietzsche).

<sup>11</sup> Pese a este punto en común, el conocimiento por conceptos todavía está ligado al principio de razón y también subordinado a la voluntad, vínculos ambos ausentes en el caso de la contemplación estética, en la que la voluntad es silenciada y el principio de razón puesto entre paréntesis.



más filosófica que la historia<sup>12</sup>, porque una trata de aquello que puede ocurrir y la otra de lo que ha sucedido, una de lo más general y otra de lo más particular. La poesía, como versa sobre cosas generales y posibles, sería más filosófica para Aristóteles así como para Schopenhauer. Su filosofía aspiraría a trabajar no a partir de particularidades acontecidas y sucesos históricos para elevarse hacia un ideal o comprender un posible plan providencial en la historia, sino mediante las posibilidades todavía abiertas en la idea de la humanidad que nos ofrecería la poesía. La poesía trata de la idea de la humanidad, el grado más elevado de objetivación de la voluntad, y Schopenhauer quiere conocer al ser humano, no a los *humanos*, con todo lo que esto puede implicar, tanto desde una perspectiva ontológica como epistemológica:

La revelación de aquella idea que constituye el grado superior de objetivación de la voluntad, la representación del hombre en la serie conexas de sus esfuerzos y acciones es, pues, el gran tema de la poesía. Ciertamente, también la experiencia y la historia dan a conocer al hombre, pero más frecuentemente a los hombres que al hombre.<sup>13</sup>

En consonancia con esta afirmación, Schopenhauer insiste en que la poesía permite captar la idea de la humanidad fuera del tiempo, mientras que la historia necesita del principio de razón y está referida al tiempo, de modo que de nuevo es la oposición entre temporalidad y atemporalidad la que provoca la condena de la historia, frente al poeta que contempla, mediante la intuición, la esencia atemporal de la humanidad, y se eleva hacia esta idea, haciendo gala de un platonismo aplicado a las artes.

Hasta este punto, la historia quedaría por debajo tanto de las ciencias como de las artes, más aún teniendo en cuenta que el propio Schopenhauer reivindica en las artes una concepción del genio como «clarividente espejo del mundo», capaz de conocer sin necesidad del principio de razón, y por lo tanto conocedor no de los fenómenos, sino de las ideas, y en consecuencia paradigma de la objetividad, que no se entiende desde un punto de vista científico, sino estético, es decir, el conocimiento objetivo es aquel en el que el sujeto se desnuda de su forma básica de cognición, el principio de razón, e intuye directamente su objeto, en este caso la idea.

Si tenemos en cuenta todas estas consideraciones, la historia quedaría relegada a un discurso casi anecdótico, inválido desde el punto de vista ético, sin ninguna posibilidad de mostrar ninguna idea de la humanidad, como lo harían las artes, y ni siquiera lograría el estatuto de las ciencias en sentido amplio, puesto que su conocimiento no podría articularse más que con yuxtaposiciones y coordinaciones de acontecimientos. Con todos estos argumentos podrían fundamentarse las tesis centrales de Philonenko y Simmel sobre la tan negativa consideración de Schopenhauer hacia la historia. Aun así, intentaré matizar esta interpretación en lo que resta de este trabajo.

<sup>12</sup> Aristóteles, *Poética*, Gredos: Madrid, 1974, 1451a-1451b.

<sup>13</sup> Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación I*, op. cit., p. 299.

#### 4. LA REVALORIZACIÓN DE LA HISTORIA

En el segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer dedica un capítulo específico al tema de la historia, un breve texto donde se condensan muchas de las razones críticas ya expuestas, pero en el que los matices permiten esbozar una teoría de la historia más compleja, de acuerdo con la metafísica de Schopenhauer.

En principio, teniendo en cuenta todo lo que hasta aquí se ha comentado, filosofía e historia son para Schopenhauer disciplinas antitéticas y difícilmente conciliables en una forma de discurso como la filosofía de la historia. El presupuesto básico es el siguiente: Schopenhauer mantiene la división entre fenómeno y cosa en sí, de tal forma que todo intento de proyectar un sentido en la historia no es sino confundir los fenómenos que acontecen con la esencia del mundo. El platonismo de Schopenhauer se hace patente en algunos textos como el siguiente, en el que se dirige contra el hegelianismo:

Los que plantean tales construcciones del curso del mundo o, como ellos lo llaman, de la historia, no han entendido la verdad capital de toda filosofía: que en todo tiempo existe lo mismo, que todo devenir y nacer son solo aparentes, que únicamente las ideas permanecen, que el tiempo es ideal. Eso mantiene Platón, eso mantiene Kant. Por consiguiente, hay que intentar entender lo que existe, lo que realmente es, hoy y siempre –es decir, conocer, las ideas (en el sentido platónico).<sup>14</sup>

Este texto nos remite a otra de las cuestiones que pueden condenar a la historia: el problema del tiempo. La concepción schopenhaueriana del tiempo como apariencia que no afecta a la esencia del mundo o voluntad implica una crítica radical a la historia como disciplina: no hace falta saber mucha historia para conocer al ser humano, pues se trata de lo mismo, aunque de otro modo (*eadem sed aliter*). De hecho, Schopenhauer llega a afirmar que con la lectura de Heródoto resulta suficiente: «Si uno ha leído a Heródoto ha estudiado ya bastante historia a efectos filosóficos. Pues ahí está ya todo lo que compone la posterior historia mundial» (WWV, II, 496).

Pero además de los problemas gnoseológicos que pueda suscitar la idealidad del tiempo y su supuesta irrelevancia para el conocimiento del ser humano (fruto del platonismo de Schopenhauer), existe también el problema que apuntaba Philonenko: en la metafísica de Schopenhauer no hay tránsito posible entre filosofía práctica (ética o derecho) e historia; el optimismo jurídico-histórico y el eudemonismo moral son condenados radicalmente por Schopenhauer en numerosos textos<sup>15</sup>. Así pues, desde sus coordenadas metafísicas, no es

<sup>14</sup> Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación II*, op. cit., p. 494.

<sup>15</sup> Otra cosa es si, por ejemplo, la crítica al eudemonismo moral en nombre de la moral de la compasión es revisada y completada por la perspectiva prudencial que el mismo Schopenhauer desarrolla en los «Aforismos sobre la sabiduría de la vida», cuya articulación con su teoría ética de la compasión es problemática, como han señalado diversos comentaristas (p. ej. Safranski).

posible pensar ninguna teleología histórica que permita desentrañar un plan de la naturaleza o de la providencia que garantice un progreso moral o jurídico en la historia.

Respecto a esto último habría que tener en cuenta dos supuestos básicos: el primero es la concepción del tiempo que subyace a su teoría de la historia; el segundo es la distinción entre progreso científico-técnico y progreso moral. Por lo que respecta al primer punto, hay que destacar que para Schopenhauer la voluntad como tal queda fuera del tiempo y que el tiempo en la naturaleza, más que lineal, es circular, de modo que la historia como tal sería un eterno retorno de lo mismo (*eadem sed aliter*) en el que cualquier progreso moral sería una mera ilusión<sup>16</sup>. Y este sería el segundo punto: pese a que Schopenhauer admite el progreso científico y técnico de la humanidad (PP, II, 9, § 125), no puede aceptar la existencia de un progreso moral, pues la sustancia de la voluntad se manifestaría una y otra vez a través de la humanidad y esta no podría asumir una mejora moral efectiva. Esto estaría en relación con la crítica moral a la historia; mientras que aquella propugna una mortificación ascética de la voluntad, esta solo muestra su afirmación y la lucha consigo misma<sup>17</sup>.

No obstante, a pesar de las andanadas contra las filosofías de la historia desde su platonismo estético (las ideas son las entidades máximamente reales, a las que el tiempo no atañe en nada) y su pesimismo antropológico radical, y después de defender que la verdadera teoría filosófica de la historia es aquella que reconoce que la historia es engañosa en su esencia más propia, pues siempre existe lo mismo, Schopenhauer reivindicará el auténtico valor de la historia. El ámbito propio de la historia será nada más y nada menos que el siguiente:

Tras ser superada por el arte y excluida de la ciencia, le queda un dominio diferente de estos y totalmente peculiar a ella, en el que permanece con todos los honores. *Lo que es la razón al individuo es la historia al género humano*. En efecto, gracias a la razón el hombre no se halla limitado, como el animal, al estrecho presente intuitivo, sino que conoce también el pasado, incomparablemente más amplio, con el que está vinculado y del que procede: solo así posee una verdadera comprensión del presente mismo y puede incluso realizar inferencias hacia el futuro.<sup>18</sup>

En primer lugar, alguien podría señalar la incongruencia de este texto con el esquema de las ciencias, pues aquí se habla de una «exclusión» de la historia del ámbito de las ciencias. Esto indica, a mi juicio, la escasa consideración que a Schopenhauer le merece la historia

<sup>16</sup> «El verdadero símbolo de la naturaleza es el círculo, porque es el esquema del retorno: esta es en realidad la forma más general en la naturaleza» (Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación II*, op. cit., p. 529). Cfr. Ravoux, J.-P., *Schopenhauer. Repenser l'Histoire et l'Inconscient*, Pleins Feux: Nantes, 2006, pp. 13 y ss.

<sup>17</sup> En una anotación de sus póstumos afirma que la historia en el mejor de los casos es la historia de los soldados y de los políticos que empujan a la guerra a los primeros (Schopenhauer, A., *Der handschriftliche Nachlass*, op. cit., IV, 2, Philosophari, § 68, p. 105). Respecto al progreso, cabe recordar el siguiente texto: «El progreso es el sueño del siglo XIX como la resurrección de los muertos fue el del siglo X; cada época tiene el suyo» (Schopenhauer, A., *Gespräche*, Frommann-Holzboog: Stuttgart-Bad Canstatt, 1972, p. 362).

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 496. El subrayado es del propio Schopenhauer.

desde una perspectiva epistemológica, pues recordemos que ya en aquel esquema aparece en un último lugar, junto con el derecho.

Sin embargo, desde otro punto de vista, la historia merece una mayor consideración, un ámbito propio «con todos los honores». Gracias a ella el ser humano tiene una conciencia como especie, algo que en principio lo diferenciaría del resto de animales. Más allá de la posible verdad de esta tesis sobre la diferencia específica de los animales humanos, no deja de ser sorprendente que después de toda la carga crítica contra el discurso histórico, diga Schopenhauer que «la historia ha de ser considerada como la autoconciencia racional del género humano y representa para él lo mismo que para el individuo supone la conciencia reflexiva» (WWV, II, 496). Es decir, el valor de la historia reside en su capacidad de crear una conciencia común al género humano, un hilo conductor que conecta el pasado con el presente y que hace posible el futuro, una autoconciencia que se objetiva en la escritura, verdadera memoria de la humanidad, así como el lenguaje sería el instrumento fundamental de la razón individual. La historia como autoconciencia de la humanidad objetivada en la escritura: esta tesis, así tomada, no parece tan ajena a la tradición del idealismo alemán, cierto que con matices importantes, como la ausencia de un plan o teleología, además de la declaración individualista de Schopenhauer contra toda idea de sujetos colectivos en la historia<sup>19</sup> y, en última instancia, que la historia del género humano no es la manifestación progresiva de un desarrollo cultural, ni es la expresión de lo más propio de cada cultura o sociedad, ni tampoco la realización del espíritu humano.

Ahora bien, la revalorización schopenhaueriana de la historia implica que esta consiste en la autoconciencia de la humanidad y, por tanto, dota de unidad a la especie humana al mostrar las conexiones entre el pasado y el presente. En resumen, la identidad de la humanidad como especie es inseparable de la historia:

La historia ha de considerarse como la razón o la conciencia reflexiva del género humano y ocupa el lugar de una autoconciencia inmediatamente común a todo él, de modo que solo gracias a ella puede llegar a convertirse en una totalidad, en una humanidad. Este es el verdadero valor de la historia; y conforme a él, el general y preponderante interés por ella se debe principalmente a que es un asunto personal del género humano.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> «En lo que se refiere al conocimiento de la esencia de la humanidad, tengo incluso que conceder un mayor valor a las biografías, sobre todo las autobiografías, que a la historia propiamente dicha, al menos tal y como habitualmente es tratada. Por una parte, en aquellas los datos están recopilados con mayor corrección y compleción que en esta; por otra parte, en las historias propiamente dichas no actúan tanto los hombres como los pueblos y ejércitos, y los individuos que se presentan en ella aparecen a tal distancia, con tantos acompañantes y tan gran séquito, tan envueltos en ceremoniosos trajes oficiales o en pesadas y rígidas armaduras, que es verdaderamente difícil reconocer el movimiento humano en medio de todo eso» (Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación I*, op. cit., p. 302).

<sup>20</sup> Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación II*, op. cit., p. 497.

Por consiguiente, cabría destacar el papel performativo de esta conciencia histórica, su capacidad para dotar de autoconciencia reflexiva a la humanidad y, como dice el texto, «llegar a convertirse en una totalidad». Esta última característica de la historia parecería aproximar la concepción crítica de la historia de Schopenhauer a la tradición kantiana e idealista de la filosofía de la historia, eso sí, presentándolo como un crítico interno y radical de esta tradición, especialmente de su versión hegeliana, y despojándola de cualquier ensayo de búsqueda de sentido último en la historia.

Así, pues, el valor de la historia, según Schopenhauer, consistiría principalmente en su capacidad realizativa o performativa, pues convierte al *género* humano en *humanidad*, logrando una conciencia cohesionada de sí misma, confiriéndole una identidad que vincula a los individuos que pertenecen al mismo género. En este sentido, si en las ciencias naturales el objeto de estudio son las especies, en el caso de la historia, y gracias a ella, la especie humana como tal se convierte en una unidad consciente de sí. Es por esto por lo que Schopenhauer afirma que la historia es más un saber que una ciencia, es decir, un tipo de conocimiento que si bien no posee el rigor o la exactitud de las ciencias naturales, ni tampoco permite acceder a la idea de la humanidad como sí lo permitirían las artes, posibilita la conformación de la humanidad como unidad consciente de sí misma a través del análisis de las fuentes escritas y monumentales. Por tanto, pese al desprestigio de la historia, esta recobra una función valiosa en la filosofía de Schopenhauer, especialmente en el segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación*. Aun así, pese a este reconocimiento del valor de la historia, cabría recordar que esta todavía quedaría supeditada a la poesía, puesto que en cuanto conciencia de sí de la humanidad sería un tipo de conciencia, anterior fenomenológicamente, pero inferior desde un punto de vista ontológico, pues no captaría todavía la esencia de la humanidad, y en este sentido se encontraría todavía por debajo de la poesía, ya que esta sí lograría la contemplación desinteresada de la idea de la humanidad como objetivación superior de la voluntad.

De este modo, quisiera presentar estos apuntes como un intento de matización de la tesis de Philonenko mencionada al principio de este trabajo. Si bien quizás no habría una primacía de la razón práctica que permitiera establecer un tránsito entre derecho e historia, como en Kant o en Fichte, podemos encontrar en Schopenhauer algunas ideas que permiten una revalorización de la historia y una conexión entre historia y filosofía. Este tránsito se produciría a nivel antropológico (como diferenciación específica de la humanidad): solo con la conciencia reflexiva que supone la historia puede el género humano devenir algo más que un género entre otros. La diferencia antropológica respecto al resto del reino animal, según Schopenhauer, consistiría, en parte, en este paso a la idea de humanidad consciente de sí misma como especie.

A continuación, intentaré mostrar cómo podrían matizarse también las tesis de Simmel respecto a la distinta actitud frente a la historia de Schopenhauer y Nietzsche. En la parte final de este trabajo, quisiera sugerir la relevancia de la influencia del primero sobre el segundo también en lo que a la consideración de la ciencia histórica se refiere.

## 5. HISTORIA MAGISTRA VITAE: LA INFLUENCIA SOBRE NIETZSCHE

En su clásico libro sobre Schopenhauer y Nietzsche, Simmel afirma que una de las diferencias principales entre ambos radica en su relación con la historia y en cómo se articulan sus perspectivas filosóficas respecto a ella. Mientras Schopenhauer sería un filósofo antihistórico por las razones antes expuestas, Nietzsche sería un filósofo radicalmente histórico. Si Schopenhauer no acepta en absoluto la idea de una evolución o progreso, Nietzsche en cambio no dejaría de utilizar imágenes histórico-evolutivas, de cambio, de genealogías, para representar su pensamiento (sea sobre el arte, la moral, la religión o, incluso, el conocimiento)<sup>21</sup>.

Aunque esta tesis pueda ser aceptada como válida en general, habría que matizarla doblemente: por un lado, hemos visto cómo Schopenhauer valoraba la historia en tanto que discurso que permitía a la humanidad tomar conciencia de sí misma como totalidad y, por otra, dependiendo del momento de la obra de Nietzsche podremos encontrar unas consideraciones u otras sobre la historia, aunque en general hay una revisión crítica de la tradición filosófica por su antihistoricismo, especialmente a partir de *Humano, demasiado humano*. Nietzsche reivindica el papel crítico de la historia mediante su recurso a la genealogía, que se puede entender como una estrategia deudora de la historia, pero convendría no olvidar la crítica a la exacerbación del sentido histórico en textos tan distantes en el tiempo como la segunda intempestiva (1874) o *Más allá del bien y del mal* (1886), por ejemplo en el § 224.

Por ello, aquí quisiera indagar brevemente en la conexión entre las críticas del joven Nietzsche a la historia con las reflexiones de Schopenhauer. Para llevar a cabo este breve excurso, por un lado, me serviré de algunos textos de la segunda intempestiva, *Sobre la ventaja y los inconvenientes de la historia para la vida*<sup>22</sup>, pero, antes, en primera instancia, quisiera referirme a la figura de Jakob Burckhardt, el eslabón que vincula, respecto a la crítica de la historia, a Nietzsche con su «educador» Schopenhauer.

Durante su estancia como profesor universitario en Basilea, Nietzsche asistió a las clases de historia de Burckhardt, clases que se recogieron en su libro *Reflexiones sobre la historia universal*, y en las cuales el historiador criticaba la perspectiva hegeliana de la historia y la filosofía de la historia, disciplina que para él no era sino un «centauro conceptual»: la historia y la filosofía tendrían objetos de estudio diferentes e implicarían perspectivas irreconciliables sobre la realidad. No obstante, esto no quiere decir que Burckhardt no tuviera una teoría de la historia, por cierto, inspirada en Schopenhauer. En sus reflexiones sobre la relación entre arte e historia, Burckhardt remite de nuevo al tópico aristotélico: «El conflicto de preferencia

<sup>21</sup> Simmel, G., *Schopenhauer y Nietzsche*, op. cit., pp. 207-210.

<sup>22</sup> Nietzsche, F., «De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida», en *Antología*, Península: Barcelona, 2003.



entre la historia y la poesía ha sido definitivamente resuelto por Schopenhauer. La poesía aporta más que la historia al conocimiento de la humanidad»<sup>23</sup>.

Así pues, estas ideas de Burckhardt, de raíz schopenhaueriana, fueron muy bien recibidas por un joven Nietzsche, que trabó amistad con el historiador suizo y que ensayaría la famosa metafísica del artista, también en el texto de la segunda intempestiva, dedicado a la crítica de la historia, insistiendo en la primacía del arte sobre las ciencias, en este caso, sobre la historia. Si a esto añadimos las discrepancias con la concepción del vínculo entre filosofía e historia de Hegel y los hegelianos (como se puede apreciar en alguna de sus cartas de juventud y en textos póstumos)<sup>24</sup>, podemos esbozar así el trasfondo de la segunda intempestiva (*Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*), un texto en el que Nietzsche critica el exceso de conocimientos históricos, que atrofiaría la capacidad de creación cultural y artística.

Desde la perspectiva de la metafísica artística del joven Nietzsche, el exceso de historia haría imposible una verdadera tarea de creación; el superávit de conocimientos históricos supondría un narcótico para la reforma cultural que tiene en mente el joven Nietzsche. Ahora bien, la metafísica del artista de Nietzsche, la primacía del arte sobre el resto de esferas de la cultura, la reivindicación de su poder para conferir sentido a la existencia, y la primacía del genio artístico, que encarna un ideal de objetividad, son parte del legado de Schopenhauer en la reflexión crítica de Nietzsche sobre la historia. Pero, una vez asumidas estas convergencias, ¿implica esto que en la valoración de la historia haya un paralelo exacto?

En modo alguno, pues en la segunda intempestiva, en primer lugar, la historia no conseguirá un marco autónomo y distinto a la ciencia y al arte, como en el caso de Schopenhauer, sino que será absorbida por el paradigma artístico heredado del propio Schopenhauer. La estética del genio como paradigma de objetividad se convierte en el referente epistemológico para la historia como disciplina en el joven Nietzsche: si Schopenhauer plantea una clara distinción entre arte e historia, y define esta última como una forma de «saber», Nietzsche postula una conversión del historiador en artista. Hacer de la historia una obra de arte: este es el objetivo del joven Nietzsche, conseguir que los historiadores participen de la naturaleza del genio artístico y, por lo tanto, que su modelo de objetividad sea el modelo estético de Schopenhauer<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Burckhardt, J., *Reflexiones sobre la historia universal*, FCE: México, D.F., 1983, p. 116. Sobre la influencia de Schopenhauer en Burckhardt se puede ver el texto de Magee, B., *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford University Press: New York, 1983, pp. 276-277.

<sup>24</sup> Especialmente la carta 480, del 20/9/1865, en la que Nietzsche comenta con cierta ironía que a la hora del café merienda un poco de filosofía hegeliana (Nietzsche, F., *Correspondencia I*, Trotta: Madrid, 2005, p. 380). Es innegable que Nietzsche conocía las lecciones sobre filosofía del derecho de Hegel, que cita y comenta en los póstumos de juventud (Nietzsche, F., *KS A*, Walter de Gruyter: Berlin, 1999, vol. 7, 29 [72]-[74]), y en los que refleja una teoría política heredada de Schopenhauer: el Estado no es ninguna sustancia ligada al espíritu nacional, ni tiene ninguna finalidad en la historia universal; es tan solo una forma de relación entre individuos para regular su egoísmo sin ninguna otra finalidad que la capacidad de control que estos le confieren.

<sup>25</sup> «Pero esto requiere ante todo una gran potencia artística, un flotar creador por encima de las cosas, un amoroso estar sumergido en los datos empíricos, una ulterior elaboración de tipos dados —requiere, por cierto,

En segundo lugar, la historia no tendrá una función genérica respecto a la humanidad, no es la condición de la autoconciencia de la especie mediante la que esta se constituye en una unidad. Nietzsche se encuentra en este punto más cercano, al menos en esta etapa de juventud, a la reivindicación de una renovación cultural en su teoría de la historia; la historia permite el progreso de cada cultura, que mediante la historia crítica, la monumental y la anticuaria se introduce en un proceso de reflexión y recreación de su pasado. La historia no tendría un papel universal, con la meta puesta en la autoconciencia de la humanidad, sino que sería un factor revitalizante de una cultura.

En tercer y último lugar, como ha destacado Jacques Le Rider, así como Nietzsche reivindica la necesidad del olvido para la creación cultural y critica la hipertrofia de la historia como disciplina, en Schopenhauer no encontraríamos tal apología del olvido, sino más bien lo contrario. Si para Schopenhauer la locura consiste en la pérdida del hilo conductor de los recuerdos, esto es, el olvido es su síntoma principal (WWV, II, 170), por su parte, Nietzsche insiste en la segunda intempestiva (así como posteriormente, p. ej., en *La genealogía de la moral*) en que el olvido es necesario para la creatividad y para la vida en general. De este modo, el olvido se asemejaría a la digestión, y el valor de la historia solo radicaría en su capacidad inspiradora, creativa, ejemplarizante. Si no fuese así, siguiendo el lema ciceroniano de *historia magistra vita*, la historia se convertiría, como señala Le Rider, en escuela de decadencia<sup>26</sup>.

En resumen, si bien Nietzsche asume de Schopenhauer su metafísica del arte (la contemplación estética como redención) y la consiguiente tesis de la superioridad del arte sobre la historia, de estos supuestos no extrae la misma consecuencia, es decir, la autonomía de la historia y su valor para el género humano, sino que defiende la conversión de la historia en arte (asimilación estética) y su subordinación a una tarea de crítica y reforma cultural, ideas que en su madurez derivarían no en una filosofía de la cultura enmarcada en una teoría estética (como ocurre en su etapa de juventud), sino en una genealogía de los valores culturales occidentales, una perspectiva crítica que revisa incluso los valores que en su juventud le habían servido de marco (p. ej., la crítica al ascetismo estético en el tercer ensayo de *La genealogía de la moral* y todas las reinterpretaciones autocríticas del propio Nietzsche hacia sus obras de juventud).

---

objetividad, pero como cualidad positiva. Con harta frecuencia, sin embargo, la objetividad no es más que una frase. A esa calma, relampagueante por dentro, inmutable e impenetrable por fuera, del ojo del artista le sustituye la afectación de la calma; del mismo modo que la falta de *pathos* y de fuerza moral suele presentarse como glacial frigidez de contemplación» (Nietzsche, F., «De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida», en *Antología*, *op. cit.*, pp. 130-131).

<sup>26</sup> Le Rider, J., «Oubli, mémoire, histoire dans la “Deuxième Considération inactuelle”», *Revue germanique internationale*, 11 (1999), pp. 207-225.

## 6. CONCLUSIONES

Para finalizar este trabajo, quisiera recapitular brevemente algunas de las ideas centrales y recordar cuál era el objetivo que aquí se proponía. En primera instancia, mi intención era hacer ver que Schopenhauer, a pesar de mostrarse como un crítico feroz del discurso histórico, le reserva una tarea nada despreciable, que no es otra que elevar la humanidad como un todo mediante la autoconciencia del propio género humano. En segundo lugar, revisar la relación entre Schopenhauer y Nietzsche sobre este tema, que no sería reducible a la propuesta de Simmel: por un lado, un pensador histórico (Nietzsche) y, por otra, un pensador antihistórico (Schopenhauer). La posición del joven Nietzsche se define críticamente respecto a su maestro, como hemos destacado al final del último epígrafe, pero la crítica al «sentido histórico» y al historicismo es una constante en la filosofía de Nietzsche también en su madurez.

Más allá de esta doble matización, el presente trabajo quiere apuntar algunos detalles que necesitarían una elaboración más completa. En primera instancia, parece claro que Schopenhauer defiende que la humanidad toma conciencia de sí en el proceso de narración y escritura de su historia, pero ¿cuál sería el contenido concreto de esta conciencia de sí? ¿En qué consistiría esta reflexión de la humanidad sobre ella misma? ¿No consideraba Schopenhauer que la historia no era más que una serie de acciones absurdas? ¿No era la historia la representación de una tragicomedia? Si esto es así, entonces el problema es cómo hacer compatibles las dos tesis que parece sostener Schopenhauer, la del sinsentido y absurdo de la historia como acontecimiento, y la tesis de la toma de conciencia de sí de la humanidad mediante la narración de la historia como discurso. La pregunta sería, pues: ¿no sería acaso la conciencia de la humanidad una conciencia de su propio absurdo? De otro modo, ¿qué tipo de coherencia poseería la autoconciencia ofrecida por la historia?

Esta reflexión sobre el absurdo en la obra de Schopenhauer ha sido analizada por Clément Rosset. Según su interpretación, la aparente finalidad de las acciones humanas, las tendencias apreciables en el mundo dependerían en última instancia de la voluntad, es decir, de una ausencia total de finalidad (una finalidad sin fin)<sup>27</sup>. La idea del absurdo lo separa radicalmente del idealismo; mientras que las teorías y las filosofías de la historia al uso presupondrían una finalidad (*télos*), Schopenhauer destierra toda pretensión de sentido del devenir de la humanidad. La teleología sería admisible, paradójicamente, en el campo de la naturaleza orgánica, pero Schopenhauer rechaza la posibilidad de utilizar el principio teleológico en el campo de la metafísica (WWV, II, 373)<sup>28</sup>. Esta negación impediría el tránsito entre la filosofía práctica (la filosofía moral, del derecho y política) y la reflexión sobre la historia. Los

<sup>27</sup> Cfr. Rosset, C., *Escritos sobre Schopenhauer*, Pre-Textos: Valencia, 2005, pp. 94-99.

<sup>28</sup> En estas páginas del segundo volumen de su obra magna, Schopenhauer argumenta que la teleología es un supuesto útil en la naturaleza orgánica, pero que en la metafísica tiene una validez secundaria para confirmar ciertos principios fundamentados de otra forma; es más un problema a explicar que un modo de explicación.

supuestos antropológicos de Schopenhauer sobre el absurdo de la conducta humana y el pesimismo antropológico imposibilitarían la visión de la historia como la realización de un posible sentido para la vida humana. Todo lo contrario, la historia no puede servir nunca como ejemplo de la moral ascética o de la compasión.

Quizás a raíz de este punto sería necesario ensayar una reinterpretación de la filosofía práctica de Schopenhauer. Si, como ha insistido Philonenko, se niega el tránsito entre esta y la historia, ¿cuáles son la función y el estatuto de la filosofía del derecho, de la política y del Estado en la filosofía de Schopenhauer? En definitiva, la cuestión del estatuto epistémico de la historia y su relación con el conjunto de la filosofía schopenhaueriana nos conduciría a una revisión de las relaciones entre la filosofía de Schopenhauer y esas disciplinas particulares, aparentemente menores desde un punto de vista epistemológico, según el esquema de las ciencias que comentamos al inicio de este trabajo, como lo serían la doctrina del derecho y la teoría política.

## BIBLIOGRAFÍA

- BURCKHARDT, J., *Reflexiones sobre la historia universal*, FCE: México, D.F, 1983. Trad. de W. Roces.
- MAGEE, B., *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford University Press: New York, 1983.
- MANN, Th., *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Alianza: Madrid, 2000. Trad. de A. Sánchez Pascual.
- NIETZSCHE, F., «De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida», en *Antología*, Península: Barcelona, 2003. Trad. de Joan B. Llinares.
- PHILONENKO, A., *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, Anthropos: Barcelona, 1989. Trad. de Gemma Muñoz-Alonso.
- RASCHKE, C. A., «Schopenhauer on the Delusion of Progress», *Schopenhauer-Jahrbuch*, 58 (1977), pp. 73-86.
- RAVOUX, J.-Ph., *Schopenhauer. Repenser l'Histoire et l'Inconscient*, Pleins Feux: Nantes, 2006.
- ROSSET, C., *Escritos sobre Schopenhauer*, Pre-Textos: Valencia, 2005. Trad. de Rafael del Hierro Oliva.
- SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, Trotta: Madrid, 2003. Trad. de Pilar López de Santa María.
- , *El mundo como voluntad y representación*, Trotta: Madrid, 2004. Trad. de Pilar López de Santa María.
- , *Sämtliche Werke*, Suhrkamp: Frankfurt a.M., 1994.
- , *Der handschriftliche Nachlass*, DTV-Verlag: München, 1985.
- , *Gespräche*, Frommann-Holzboog: Stuttgart-Bad Canstatt, 1972.
- SIMMEL, G., *Schopenhauer y Nietzsche*, Espuela de Plata: Sevilla, 2004. Trad. de Francisco Ayala.